

Catherine Walsh

Editora

ESTUDIOS CULTURALES LATINOAMERICANOS

RETOS DESDE Y SOBRE LA REGIÓN ANDINA



UNIVERSIDAD ANDINA
SIMÓN BOLÍVAR
Ecuador



ABYA
YALA

Quito, 2003



ESTUDIOS CULTURALES LATINOAMERICANOS
Retos desde y sobre la región andina

Catherine Walsh
Editora

Primera edición:
Universidad Andina Simón Bolívar / Abya-Yala
Quito, septiembre 2003
Diseño gráfico, armado e impresión: Ediciones Abya-Yala
Cubierta: Raúl Yépez
ISBN: 9978-19-050-3
ISBN: 9978-22-328-2

Los aportes publicados en este libro, son de responsabilidad de sus autores

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN

¿Qué saber, qué hacer y cómo ver?

Los desafíos y predicamentos disciplinares, políticos y éticos de los estudios (inter)culturales *desde* América andina

Catherine Walsh | 11

I. ESTUDIOS CULTURALES LATINOAMERICANOS: PERSPECTIVAS CRÍTICAS

1. Las humanidades y los estudios culturales: proyectos intelectuales y exigencias institucionales
Walter D. Mignolo | 31
2. Apogeo y decadencia de la teoría tradicional.
Una visión desde los intersticios
Santiago Castro-Gómez | 59
3. Estudios y otras prácticas latinoamericanas en cultura y poder: crítica de la idea de ‘estudios culturales latinoamericanos’ y propuestas para la visibilización de un campo más amplio, transdisciplinario, crítico y contextualmente referido
Daniel Mato | 73

4. Historia de un asesinato por ocurrir, contado a la manera de una novela policiaca (o, colonialidad del poder y el futuro de los estudios culturales en América Latina)
Oscar Guardiola-Rivera | 113

II. (DES)IDENTIFICACIONES DISCIPLINARIAS Y LUCHAS DEL CONOCIMIENTO

1. Para una genealogía de la descolonización intelectual en los Andes
Zulma Palermo | 131
2. Literatura, subjetividad y estudios culturales
Mabel Moraña | 147
3. La literatura: entre el acontecimiento discursivo y la gesta real
Alicia Ortega | 153
4. La disciplina histórica en Latinoamérica. Una lectura con los estudios culturales
Alberto G. Flórez-Malagón | 159
5. Academia, lengua y nación: prácticas, luchas y políticas del conocimiento. Para una genealogía del campo académico en Colombia, 1853-1910
María del Pilar Melgarejo Acosta | 171
6. Génesis de la lucha disciplinaria: pugna por el control de una nueva nación colombiana, 1910-1950
Sandra Lucía Castañeda Medina | 189

III. (POS)MODERNISMOS, SUBALTERNIDAD Y VISIONES HISTÓRICAS

1. Pasados hegemónicos, memorias colectivas e historias subalternas
Alfonso Torres Carrillo | 197
2. Enfoque subalterno e historia latinoamericana: nación, subalternidad y escritura de la historia en el debate Mallon-Beverley
Guillermo Bustos | 215

3. Familiares ocultos del discurso posmoderno sobre la cultura: utopía colonial y nostalgia fascista
Valeria Coronel | 243
4. Las nuevas aventuras de la vanguardia en América Latina: modernismo, mímica poscolonial y el mobiliario de Beatriz González
Víctor Manuel Rodríguez | 267

IV. TECNOLOGÍAS Y PRODUCCIONES DEL CONOCIMIENTO

1. La tecnicidad en búsqueda de los datos duros: estudios culturales y economías pedagógicas
Regina Harrison | 291
2. Descolonizar las tecnologías del conocimiento: video y epistemología indígena
Freya Schiwy | 303
3. La investigación de campo en los estudios culturales. Presuposiciones, fundamentos, amplitud y validez a partir de una etnografía en los Andes ecuatorianos
Miguel Huarcaya | 315

IV

TECNOLOGÍAS Y PRODUCCIONES DEL CONOCIMIENTO

LA INVESTIGACIÓN DE CAMPO EN LOS ESTUDIOS CULTURALES

PRESUPOSICIONES, FUNDAMENTOS, AMPLITUD
Y VALIDEZ A PARTIR DE UNA ETNOGRAFÍA
EN LOS ANDES ECUATORIANOS

*Miguel Huarcaya**

Debido a nuestra posición latinoamericana y subalterna en la geopolítica del conocimiento académico, nuestro saber en torno a los estudios culturales está predominantemente moldeado por la influencia de la tradición del trabajo estadounidense. Consecuentemente, muchas veces concebimos a los estudios culturales desde una sola perspectiva: como crítica cultural ejercida desde la crítica literaria y alojada en las facultades de Inglés, Lenguas Romances o Literatura Comparada. Esta tradición de trabajo se caracteriza, simultáneamente, por un interés desmesurado en teorizar, en debatir a nivel del meta-discurso¹, y por un interés nulo en abrir la puerta y observar e interpretar directamente a la cultura.

Por el contrario, en la tradición de trabajo británica y de otros países europeos, los estudios culturales se acercan más a las ciencias sociales y se interesan por la investigación de la cultura a nivel empírico, privilegiando, en muchos casos, a la etnografía como método de investigación.

Mi aspiración aquí es promover a la etnografía, analizando un trabajo de mi propia experiencia, como una posibilidad de producción de conocimiento particularmente apropiada para nuestra condición andina de su-

* Magíster en Estudios Latinoamericanos, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, y alumno del Doctorado en Antropología e Historia, University of Michigan, Ann Arbor (EE.UU.).

balternidad. Ya que los estudios culturales intentan explorar la ‘pugna por establecer significado’ en relación a la construcción de identidades sociales y culturales, la etnografía desde tal perspectiva puede ser particularmente productiva en sociedades como las andinas, culturalmente heterogéneas, con conflictivas reproducciones identitarias, en donde la perspectiva del actor y su agencia pueden aportar significativamente al análisis cultural². Además y desde un punto de vista pragmático, los estudios culturales nos permiten realizar etnografías discretas y puntuales que exigen relativamente pocos recursos.

La etnografía es ‘oficialmente’ adoptada como un método apropiado para los estudios culturales en una de las primeras declaraciones del Centro para Estudios Culturales Contemporáneos. De acuerdo a Stuart Hall, la ventaja de la empresa etnográfica es su fortaleza en contra del reduccionismo teórico, una suerte de condición ateórica “que sugiere que la teoría puede de alguna manera emerger naturalmente de los datos”³. Es esta debilidad teórica la que le da a la etnografía la capacidad, en palabras de Paul Willis, de ‘sorprender’⁴. O, dicho de otro modo, no obstante cuán convincente e incluyente sea un argumento teórico acerca de la formación del sujeto, la activa y creativa agencia humana siempre es capaz de perturbar a la teoría.

Desde la perspectiva de los estudios culturales, la empresa etnográfica se fundamenta en los siguientes paradigmas conceptuales: primero, la cultura es un conjunto de prácticas de producción e intercambio de significados –‘el dar y recibir significado’⁵–; segundo, la cultura es el terreno en el cual se pelea por y se establece la hegemonía, el lugar en donde se desarrollan las contiendas o *guerras culturales*⁶; y tercero, los conceptos organizadores de la sociedad son de un carácter discursivo y construido.

Los estudios culturales llegaron a la academia cuando el proyecto interpretativo estaba tomando fuerza y adoptaron como suya la propuesta del antropólogo Clifford Geertz de descripción densa. Desafiando al realismo filosófico en que se basa la mayoría de la etnografía de la antropología clásica –la pretendida aspiración de ‘objetividad’–, se aboga por una posición relativa en la que la etnografía es vista como acto interpretativo. De esta manera, el análisis etnográfico consiste en desentrañar las estructuras de significación y en determinar su campo social y su alcance⁷. La interpretación etnográfica no debe obedecer a formulaciones teóricas separadas de las propias interpretaciones ni ceder ante la seducción del texto interpretativo en sí mismo, sino que debe relacionarse exactamente con hechos específicos y complejos para darnos acceso a respuestas dadas por otros⁸.

La propuesta de Geertz, de la cultura como ‘texto’ a ser leído, ha sido criticada, sobre todo desde la historia, por su desdén por la relación en-

tre los textos culturales y los procesos generales de cambio económico y social⁹. En otras palabras, se afirma que los modos interpretativos han sido incapaces de explicar la transformación social. No obstante, al añadir los conceptos de poder de Foucault, los estudios culturales han logrado superar la a-historicidad de la empresa interpretativa de Geertz. Los estudios culturales están interesados en la naturaleza, configuración e interacción de las variadas formas en que la cultura opera en el contexto de las diferentes relaciones de poder. Los discursos –formaciones de ideas, imágenes y prácticas que proveen formas de conocimiento y conducta asociadas con un tema particular–¹⁰ son el producto de específicas configuraciones sociales, históricas e institucionales, y tanto los significados como los sujetos son producidos al interior de esos discursos. En ese sentido, la significación es un producto histórico. Si por un lado, la producción y reproducción cultural es el proceso que pretende naturalizar y legitimar la autoridad social de intereses dominantes (entendidos generalmente en términos de clase, género o raza); por otro lado, también incluye respuestas y resistencias a las formas y prácticas hegemónicas de producción de significado.

La cualidad específica de los estudios culturales es la de poder utilizar todos los métodos y las teorías que sean de utilidad para acceder al discernimiento de los fenómenos que uno estudia. En este sentido, las teorías y métodos no deben ser camisas de fuerza, sino puntos de vista adicionales acerca de la realidad.

Estos conceptos han sido aplicados en la etnografía titulada “Cambios en la significación social del consumo de bebidas alcohólicas en la parroquia indígena de Cacha, Provincia de Chimborazo, Ecuador, a partir de la propagación de la religión evangélica. Una perspectiva de estudios culturales”.

Esta investigación responde a que en las últimas décadas un gran número de indígenas andinos se han convertido a la religión evangélica y han dejado de tomar bebidas alcohólicas. El propósito ha sido explicar, en función de los significados y valores que los propios pobladores asignan a sus prácticas y artefactos culturales, por qué y cómo muchos de ellos han dejado de tomar.

En primer lugar, analizar el carácter discursivo y construido de los conceptos organizadores de la sociedad implica, en este caso, desmentir la imagen estereotipada del ‘indio borracho’ que le atribuye una predisposición genética por el alcohol y explicar las diferencias en el consumo de bebidas alcohólicas entre los diferentes grupos humanos a partir de la cultura. Es decir, a partir de los valores y significados que cada grupo social atribuye a sus respectivas prácticas de consumo de bebidas alcohólicas. Siguiendo esta perspectiva, se sostiene que tanto el deseo de tomar como

cualquier consideración moral al respecto son construcciones culturales –representaciones simbólicas que creando distinciones éticas y/o estéticas, distinciones entre lo deseable y lo no deseable, estructuran y guían la experiencia– y por consiguiente varían de cultura a cultura.

Desde una perspectiva intercultural debemos analizar, además, el origen histórico de nuestros valores y comportamientos como no-indígenas con respecto al consumo de bebidas alcohólicas. El desarrollo social de las sociedades ‘modernas’, considerando como tales a las grandes urbes latinoamericanas, ha tenido una gran influencia en las prácticas y valores relacionados al consumo de bebidas alcohólicas. En este sentido, se pueden mencionar los siguientes cambios sociales contemporáneos: la industrialización y la movilización de la fuerza de trabajo que aumentaron la demanda por la sobriedad y el autocontrol; el surgimiento de una clase media moralizadora; la separación occidental entre los ámbitos público y privado; y la separación entre los ámbitos del trabajo y la familia por la emergencia del trabajo asalariado. Ya que muchas sociedades indígenas andinas han estado al margen de estos cambios sociales, es consecuente pensar que sus valores y comportamientos con respecto al consumo de bebidas alcohólicas no correspondan con los de las sociedades ‘modernas’.

Cacha es una jurisdicción indígena que, aunque está bastante cerca de una capital de provincia, se ha mantenido por siglos extremadamente cerrada. Por lo dificultoso del terreno y su poca productividad agrícola, allí nunca ha existido un régimen de hacienda. Hasta hace dos décadas, los pobladores tenían tal proverbial desconfianza de los forasteros que para blancos o mestizos era casi imposible entrar en las comunidades. Hoy en día, el 100 por ciento de los habitantes de Cacha son indígenas.

Para analizar la transformación de la significación del consumo de bebidas alcohólicas, consideramos primero el valor simbólico de tales prácticas en el pasado. Utilizando entrevistas personales y bibliografía antropológica e histórica, analizamos la significación de las prácticas de consumo de bebidas alcohólicas, algunas de las cuales han dejado de producirse, hasta antes de emerger la religión evangélica a principio de los años ochenta. Estas prácticas que, entre otras, incluían fiestas religiosas, ceremonias familiares, rituales de fertilidad con la tierra y mingas, portaban significados positivos al interior de la comunidad. Eran prácticas de constitución simbólica de la colectividad y rituales de regeneración. Eran pocos los espacios sociales de la auto-representación colectiva en donde la comunidad se podía articular simbólicamente y reconocer sus modelos de vida¹¹.

Con respecto a la manifiesta y deliberada intención de los indígenas de tomar hasta perder la conciencia, debemos anotar que esta práctica no

era un accidente fortuito, sino que respondía a la dinámica del ritual del consumo socializado de bebidas alcohólicas. En esta práctica cultural, que se remonta a tiempos pre-hispánicos¹², convergían concepciones de sacrificio y regeneración de la vida con concepciones de complementariedad y reciprocidad. En este sentido, el consumo de bebidas alcohólicas era un ritual de reciprocidad en el cual lo que se intercambiaba no era la bebida en sí misma, sino que era la borrachera consumada, o, en términos simbólicos, el sacrificio. Era aceptando la invitación a emborracharse hasta el último y efectivamente haciéndolo –sacrificándose– cómo el individuo correspondía a la generosidad de las deidades, de sus regentes, o de sus iguales. La borrachera era considerada como un sacrificio que efectivamente le daba al ritual de la bebida una culminación, un sentido de clausura, y representaba, por un lado, la participación cabal del invitado y, por otro, la generosidad cabal del anfitrión.

No obstante los significados positivos de cohesión comunal que implicaban las prácticas del consumo de bebidas alcohólicas para los indígenas, fuera de las comunidades, en la producción cultural blanco-mestiza, tales prácticas indígenas de consumo de alcohol estaban incorporadas en la formación discursiva que construía al sujeto ‘indio’ como un ser inferior muy propenso a emborracharse. Tal formación discursiva englobaba todos los discursos que en un rango de diferentes ‘textos’, prácticas e instituciones se refieren y tratan al ‘indio’ como un ser arcaico, primitivo, carente de juicio y voluntad de decisión. Son discursos que comparten el estilo de denigrar a la cultura indígena y la estrategia de naturalizar la posición subordinada, política y económica, de la población indígena. Además, tal conocimiento del indio era reforzado por la explotación mercantil del consumo indígena de bebidas alcohólicas por parte de los mestizos de Yaruquíes, el pueblo más cercano.

Durante las décadas de los setenta y ochenta, el consumo de bebidas alcohólicas de los indígenas de Cacha se distanció del consumo colectivo tradicional, ritual y ocasional, convirtiéndose cada vez más en trivial y cotidiano. La migración laboral producía nuevos ingresos monetarios que muchas veces se despilfarraban en la bebida y el consumo que como esparcimiento aumentó significativamente. Además, el aguardiente había desplazado por completo a la chicha. En este ambiente, ninguna familia estaba exenta de algún problema relacionado a la borrachera, ya sea las peleas en las fiestas, la violencia doméstica, el descuido de niños menores o la muerte de algún pariente cercano al quedarse ‘botado por allí’.

No obstante, en Cacha, no existía un marco de interpretación para concebir a la borrachera como problema. No había formas para hablar de ello, ni maneras de explicar el inconformismo al respecto. En el *habitus*¹³

(Bourdieu, 1977), que reproducía y naturalizaba la significación de la borrachera como afirmación de la comunidad y como parte constituyente del sujeto indígena, no existía la (pre)disposición para cuestionar a la borrachera. Los pobladores que sufrían por los problemas causados por el exceso de alcohol no tenían un marco de interpretación adecuado para definir y controlar esos problemas.

En Occidente, de acuerdo a Pertti Alasuutari, utilizamos el marco de interpretación del alcoholismo para definir y controlar los problemas causados por el exceso de alcohol. En ese sentido, el alcoholismo es un síndrome intrínsecamente ligado a la cultura occidental¹⁴. El alcoholismo es una formación discursiva, una construcción cultural, producto del proceso de modernización general de Occidente.

En su propuesta de una teoría cultural del alcoholismo¹⁵, Alasuutari utiliza el concepto de Erving Goffman de marcos de interpretación. De acuerdo a Goffman, para interpretar y dar cuenta de cualquier situación en la que nos podamos encontrar como individuos, recurrimos a marcos de interpretación que nos ayudan a definir y constituir la actividad específica que está ocurriendo. Los marcos de interpretación establecen la definición de una situación y nuestra consiguiente implicación subjetiva es la misma de acuerdo a nuestro acervo de conocimiento sociocultural en referencia a los principios de organización que rigen los eventos¹⁶.

El alcoholismo como marco de interpretación utiliza para la definición de las situaciones de consumo anormal de bebidas alcohólicas conceptos como autocontrol, fuerza de voluntad y personalidad; responsabiliza de los problemas causados por el consumo excesivo de bebidas alcohólicas directamente al individuo. Además, el marco de interpretación del alcoholismo, no solo define claramente las prácticas y los sujetos de consumo de bebidas alcohólicas considerados como problemáticos, sino que también provee un explícito programa de recuperación. En este sentido, el alcoholismo es un modelo explicativo, coherente y cabal, de patologización que simultáneamente identifica al paciente y proporciona las medidas que tanto el paciente identificado, como los demás en su entorno deben seguir para administrar los hábitos de consumo considerados como problemáticos.

En Cacha no existía ese marco de interpretación. No es que los indígenas no hubieran escuchado algo acerca del alcoholismo, sino que no existía el marco de interpretación que define y prescribe qué hacer en las circunstancias en que el consumo de alcohol se convierte en un problema. La interpelación del alcoholismo es personal y requiere de la construcción de identidades personales individualistas. En Cacha, en ese entonces las identidades eran comunitarias.

Al no existir un marco de interpretación apropiado para el ingente incremento de problemas causados por el consumo de bebidas alcohólicas, lo que había era una crisis de interpretación y es en tales circunstancias cuando el mensaje evangélico inicia su divulgación proselitista en Cacha.

—Antes yo estaba borracho casi todos los días. Tomaba con amigos, con mi esposa y también solo. Después de una semana de estar borrachos, mi esposa y yo —el estómago ya no resistía, viendo a mis hijos sufriendo, no les preparábamos comida—, sufriendo, lloramos mucho y desde ese momento, dejamos la bebida. Recuerdo que cuando lloramos, quedaron tres botellas de licor allí en la ventana. Ya desde antes escuchábamos la palabra de Dios en Radio Colta y en ese momento, nos dimos cuenta que no se podía seguir así.

En las historias de vida de los que optaron por la conversión, la escena dominante siempre es el momento crucial de cambio que marca el principio de una nueva vida sin alcohol. Estas historias, que reflejan las formas de ver el mundo y las concepciones de sí mismos de los narradores, son biografías personales que ordenan simbólicamente la realidad. Articulando el pasado, presente y futuro, estas narraciones son ‘mitos de origen’ de cada uno de los individuos, elementos esenciales en la constitución de su nueva identidad personal. La dimensión de significado que articula las diferentes narrativas del momento crucial de cambio es el despertar espiritual del individuo. Este despertar, haber optado por Cristo y en contra de Satanás, imprescindiblemente implica la adopción de una nueva identidad. En efecto, el individuo no podría ‘renacer’ si no adoptara una nueva e impoluta identidad que le diera sentido a su nueva vida, preservara su autoestima y lo mantuviera sobrio.

Las historias de conversión en Cacha siempre siguen la misma estructura: crisis familiar por problemas relacionados al consumo de alcohol, recepción del mensaje evangélico que ofrece una explicación para la situación, reconocimiento del problema y afirmación de la voluntad para salir del problema, despertar espiritual y adopción de la nueva identidad. Este proceso es análogo a la recuperación del alcohólico. En su forma más simple, la estructura narrativa de ambos procesos es haber llegado al fondo de la perdición alcohólica y, en un viraje total, haber emprendido la recuperación.

No obstante que el alcoholismo es una construcción cultural que obedece a la medicalización del control social propio de las sociedades occidentales, la forma de recuperación que propone para el paciente identificado es mediante una fuerte experiencia ‘espiritual’¹⁷. Para que el alcohólico se recupere, es indispensable que ‘vea la luz’. Sin esa suerte de ‘renacimiento espiritual’, es improbable que el alcohólico pueda construir

una nueva personalidad que le dé sentido a su vida después de la drástica decisión de no tomar más.

La conversión al evangelismo ofrece entonces un marco de interpretación similar al del alcoholismo. Tanto el modelo moral-religioso inculcado por los evangélicos como el modelo médico del alcoholismo consideran que la causa de los problemas está en el borracho o paciente identificado, es decir que es un asunto individual. En contraste, el *habitus* de las culturas indígenas ‘tradicionales’ se fundamenta en la preponderancia categórica de los intereses comunales. Si la ética evangelista y el modelo del alcoholismo –que estructuran y han sido estructurados por el pensamiento moderno– se ocupan de la inmoralidad de sujetos individuales, el pensamiento comunal –o premoderno– se ocupa, u ocupaba, de la moral pública y los valores comunales. En este sentido, entre los indígenas, la dimensión principal del cambio histórico en la consideración moral de la borrachera está en el desplazamiento del sentido de lo comunal a lo individual.

Después de algunos años de trifulca, durante los cuales los católicos les tiraban el trago encima a los evangélicos que rechazaban las invitaciones a tomar, hoy en día en las reuniones sociales, el trago y la gaseosa conviven pacíficamente. Ya nadie obliga a tomar a los otros. Ahora existe la opción de tomar o no. La significación del consumo de bebidas alcohólicas se ha desplazado de los ámbitos comunales y rituales a los ámbitos individuales y morales.

Para finalizar, es pertinente explicar que la especificidad de la etnografía en los estudios culturales es su flexibilidad. Entendiendo a la etnografía como el registro de campo en un sentido amplio, los estudios culturales no exigen cumplir con requerimientos preestablecidos¹⁸. Es la específica y estratégica aplicación de diversas metodologías y teorías –que pueden incluir, entre otras, aquellas de la antropología, la microsociología, el psicoanálisis, la crítica literaria, la comunicación, la historia social y cultural– en la recolección e interpretación de los datos y notas de campo la que indica el derrotero a seguir. Esto no quiere decir que no se requiera de sólidos fundamentos teóricos y de claras reglas metodológicas para el manejo de los diferentes tipos de información.

Mientras que en la antropología, la etnografía se fundamenta en el acatamiento a los requisitos teóricos y metodológicos disciplinarios, en los estudios culturales, integrando estratégicamente diferentes métodos y líneas de investigación, la etnografía se fundamenta en el poder explicativo de la interpretación. No se trata de repetir algunas viejas ‘verdades’ de las disciplinas tradicionales, sino de crear puntos de vista originales –no

obstante, bien fundamentados— que sean de utilidad para entender y explicar los fenómenos sociales.

NOTAS

- 1 Este debate teórico, que circula en un ámbito semi-autónomo, aislado de agentes y movimientos sociales y culturales, ha sido definido por Nelly Richard como “un *meta-discurso globalizador* avalado por un circuito de garantías metropolitanas que reinstitucionaliza —por conducto académico— varias nuevas formas de dominio internacional”. Nelly Richard. 1998. “Intersectando Latinoamérica con el latinoamericanismo: Discurso académico y crítica cultural”. *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*. Castro-Gómez, Santiago, y Eduardo Mendieta, eds. México: Miguel Ángel Porrúa.
- 2 Si los estudios culturales han respondido desde diversas tradiciones intelectuales a problemáticas particularmente nacionales como son la clase, en Inglaterra; la multiculturalidad, en los EE.UU.; la organización socio-espacial a partir de la comunicación, en Canadá; es pertinente pensar que el tema de los estudios culturales latinoamericanos es, o debería ser, la problemática de la identidad.
- 3 Hall, Stuart, D. Hobson, A. Lowe y P. Willis, eds. 1980. *Culture, Media, Language*. London: Routledge: 74.
- 4 Citado en Ann Gray. 1997. “Learning from Experience: Cultural Studies and Feminism”: *Cultural Methodologies*. McGuigan, Jim, ed. Londres: Sage Publications: 94.
- 5 Hall, Stuart. 1997. “Introduction”. *Representation, Cultural Representations and Signifying Practices*. Hall, S., ed. Londres: Sage Publications: 2.
- 6 O’Sullivan Tim, et. al. 1992. *Key concepts in communication*. Londres: Routledge: 146.
- 7 Geertz, Clifford. 1997. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Editorial Gedisa: 24.
- 8 *Ibid.*: 40.
- 9 Biersack, Aletta, “Local Knowledge, Local History. Geertz and beyond”, sintetiza las más serias críticas que ha recibido la propuesta de descripción densa de Clifford Geertz.
- 10 Hall, S., *op. cit.*: 6.
- 11 Rohr, Elisabeth. 1997. *La destrucción de los símbolos culturales indígenas. Sectas fundamentalistas, sincretismos e identidad indígena en el Ecuador*. Quito: Abya-Yala: 205.
- 12 Ver Saignes, Thierry, comp. 1993. *Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes*. La Paz: HISBOL / IFEA (Instituto Francés de Estudios Andinos).
- 13 El *habitus* puede entenderse como la conformación estructurada y estructuradora de particulares disposiciones y maneras de ver el mundo que son culturalmente internalizadas y aparecen como formas espontáneas o naturales de cognición.
- 14 El término de ‘alcoholismo’ recién se acuña en 1854. Ver Saignes, Thierry “Estar en otra cabeza: tomar en los Andes”. *Borrachera y memoria. Op. cit.*: 14.
- 15 Pertti, Alasuutari. 1992. *Desire and Craving. A cultural theory of alcoholism*. Albany: State University of New York Press.
- 16 Erving Goffman. 1974. *Frame analysis. An essay on the organization of experience*. Boston: Northeastern University Press.

- 17 P. Alasuutari. *Op. cit.*: 167.
- 18 La elástica definición de la etnografía de los estudios culturales –que puede cubrir cualquier esfuerzo por obtener enunciados de la gente acerca de sus creencias, respuestas y experiencias– ha sido muy criticada, principalmente por la antropología, por su falta en considerar cómo los múltiples contextos sociales alteran las respuestas de la gente, algo en lo cual la inmersión prolongada podría contribuir a dilucidar. No obstante, y de acuerdo a lo que se investiga, no se puede garantizar que pasar un tiempo prolongado como observadores participantes sea necesariamente más productivo que otras formas de investigación cualitativa como podrían ser las entrevistas en profundidad individuales y las discusiones en grupo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alasuutari, Pertti. 1992. *Desire and Crawing A Cultural Theory of Alcoholism*. Albany: State University of New York Press.
- Geertz, Clifford. 1997. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Goffman, Erwing. 1974. *Frame Analysis, An Essay on the Organization of Experience*. Boston: Northeastern University Press.
- Gray, Ann. 1997. “Learning from Experience: Cultural Studies and Feminism”. *Cultural Methodologies*. McGuigan, Jim, ed. Londres: Sage Publications.
- Hall, Stuart. 1997. “Introduction”. *Representation, Cultural Representations and Signifying Practices*. Hall, Stuart, ed. Londres: Sage.
- Hall, Stuart. D. Hobson, A. Lowe y P. Willis, eds. 1980. *Culture, Media, Lenguaje*. Londres: Routledge.
- O’Sullivan, Tim, et. al. 1992. *Key Concepts in Communication*. Londres: Routledge.
- Richard, Nelly. 1998. “Intersectando latinoamérica con el latinoamericanismo: discurso académico y crítica cultural”. *Teorías sin disciplina*. Castro-Gómez, Santiago y Eduardo Mendieta, eds. México: Miguel Angel Porrúa.
- Rohr, Elisabeth. 1997. *La destrucción de los símbolos culturales indígenas. Sectas fundamentalistas, sincretismos e identidad indígena en el Ecuador*. Quito: Abya-Yala.
- Saignes, Thierry, comp. 1993. *Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes*. La Paz: HISBOL-IFEA (Instituto Francés de Estudios Andinos).

UNIVERSIDAD ANDINA SIMÓN BOLÍVAR

SEDE ECUADOR

La Universidad Andina Simón Bolívar es una institución académica internacional autónoma. Se dedica a la enseñanza superior, la investigación y la prestación de servicios, especialmente para la transmisión de conocimientos científicos y tecnológicos. La universidad es un centro académico destinado a fomentar el espíritu de integración dentro de la Comunidad Andina, y a promover las relaciones y la cooperación con otros países de América Latina y el mundo.

Los objetivos fundamentales de la institución son: coadyuntar al proceso de integración andina desde la perspectiva científica, académica y cultural: contribuir a la capacitación científica, técnica y profesional de recursos humanos en los países andinos; fomentar y difundir los valores culturales que expresen los ideales y las tradiciones nacionales y andina de los pueblos de la subregión; y, prestar servicios a las universidades, instituciones, gobiernos, unidades productivas y comunidad andina en general, a través de la transferencia de conocimiento científicos, tecnológicos y culturales.

La universidad fue creada por el Parlamento Andino en 1985. Es un organismo del Sistema Andino de Integración. Tiene su Sede Central en Sucre, Bolivia, sedes nacionales en Quito y Caracas, y oficinas en La Paz y Bogota.

La Universidad Andina Simón Bolívar se estableció en Ecuador en 1992. Ese año suscribió con el gobierno de la república el convenio de sede en que se reconoce su estatus de organismo académico internacional. También suscribió un convenio de cooperación con el Ministerio de Educación. En 1997, mediante ley, el Congreso incorporó plenamente a la universidad al sistema de educación superior del Ecuador, lo que fue ratificado por la constitución vigente desde 1998.

La Sede Ecuador realiza actividades, con alcance nacional y proyección internacional a la Comunidad Andina, América Latina y otros ámbitos del mundo, en el marco de áreas y programas de Letras, Estudios Culturales, Comunicación, Derecho, Relaciones Internacionales, Integración y Comercio, Estudios Latinoamericanos, Historia, Estudios sobre Democracia, Educación, Salud y Medicinas Tradicionales, Medio Ambiente, Derechos Humanos, Gestión Pública, Dirección de Empresas, Economía y Finanzas, Estudios Interculturales, Indígenas y Afro-andinos.